

NATURALEZA HUMANA Y ORDEN SOCIAL

Human Nature and Social Order

Ángel Luis Sánchez Marín^{*}

RESUMEN: La representación política consiste en la presencia real de todo el pueblo en los órganos de decisión del Estado. Los hombres aparecen unidos en la sociedad por vínculos de sangre, vecindad, trabajo o por ideas y creencias culturales o religiosas. Esos vínculos determinan la estructura de la sociedad, la cual, lejos de ser una mera suma de individuos, se articula a través de un conjunto plural y orgánico de grupos intermedios, en cuyo seno desenvuelven los hombres su existencia. Como consecuencia de ello, la sociedad posee una naturaleza plural y orgánica. La presencia de la sociedad en el Estado es susceptible de ser llevada a cabo por múltiples vías, lo que implica una representación pública integral, plural (la total y no parcial presencia del pueblo en el Estado), lo que supone la necesidad de una adecuada mezcla y combinación de una representación ideológica, con otra de carácter orgánico, que no tiene necesariamente que tener una connotación autocrática.

ABSTRACT: *Political representation consists in the real presence of the whole people in the decision organs of the State. Men are united in society by blood, neighborhood, work, ideas and cultural or religious beliefs. These links determine the social structure, which, far from being a sum of individuals, is articulated through a plural and organic set of intermediate groups, within which the people develops their existence. As a result of it, society has a plural and organic nature. The presence of society within the State is therefore likely to be carried out by multiple means, which implies a comprehensive public representation (the total and thus not partial presence of people within the State). This also implies the need of an adequate mixture and combination of an ideological representation with an organic one, which not necessarily has to have an autocratic connotation.*

PALABRAS CLAVE: Bondad natural, pesimismo antropológico, hombre falleciente, régimen mixto, democracia integral.

KEY WORDS: *Natural goodness, Anthropological pessimism, Caidos homo, Mixed regime, Comprehensive democracy.*

Fecha de recepción: 9-1-2014

Fecha de aceptación: 13-7-2014

1. TEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA

La teoría de las formas políticas aparece condicionada por factores muy diversos, entre los que destaca la antropología, la cual, a su vez, frecuentemente se encuentra enraizada en la teología. Dicho de otro modo, en la base de toda concepción política hay una concepción del hombre. No puede comprenderse ni valorarse una

^{*} Profesor de Derecho Constitucional, Universidad de Murcia. Doctor en Derecho y Graduado Social. E-mail: aluis.sanchez@um.es

estructura política, ni su lógica interna, sin tener en cuenta la concepción del hombre subyacente a la misma, la cual trasluce con frecuencia determinados supuestos teológicos.

Esta relación teología-hombre-política se explicaría así: la concepción que el hombre tiene de Dios, condiciona la concepción que tiene de sí mismo, y de la estructura política. Toda organización política se encuentra basada en una pluralidad de ideas. Y toda organización es inseparable de las ideas –muchas de ellas teológicas– en que se fundamenta, y desde las que se legitima¹.

Siguiendo este argumento, podríamos encontrar la raíz de muchos conceptos jurídicos y políticos en la teología. Dice Schmitt: **“todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”**², pasando después el jurista de Plettenberg a analizar la correlación entre la idea del Dios omnipotente y el legislador soberano, entre el Dios misericordioso y el derecho de gracia y entre el milagro y el estado de excepción³.

La aceptación de lo dicho hasta aquí, nos conduciría a la conclusión, de que una de las ciencias cuyos principios básicos están más íntimamente ligados con los problemas religiosos y filosóficos, es la ciencia política.

¹ Donoso Cortés afirma que “la teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas”. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en *Obras completas*, libro I, cap. I, tomo II, BAC, Madrid, 1946, pág. 347.

² *Teología Política*, en su obra *Estudios Políticos*, traducción de Francisco Javier Conde, Editorial Doncel, Madrid, 1975, pág. 65.

³ *Ibidem*, págs. 65, 66, 67, 74 a 79.

Esta acepción schmittiana de la teología política sería, en palabras de Gibellini, una **“teología política jurídica”**, “en el sentido de que pertenece a la esfera de la ciencia jurídica, que percibe cómo la conceptualidad jurídica se deriva de algún modo de la conceptualidad teológica, y descubre una analogía estructural **entre ambas conceptualidades**” (*La Teología del siglo XX*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1998, pág. 334).

No es esta la única acepción que se conoce de “teología política”. Rosino Gibellini llega a enumerar hasta tres más: 1) Hay una teología política como religión política que explica una función de legitimación religiosa de un orden político; 2) está además la teología política en la acepción de la *théologie politique* del humanismo integral, del filósofo Maritain, en el sentido de una reflexión en clave de teológica cristiana de la política; 3) y finalmente la teología política en el sentido de la **“nueva teología política”**, tal como la teorizan teólogos políticos como Metz, Moltmann y Sölle, que, en general, postulan la necesidad de que la palabra cristiana llegue a ser una palabra socialmente eficaz y transformadora de la conciencia (*Ibidem*, págs. 334-335).

2. MANIFESTACIONES DE ESTA TESIS

2.1. Optimismo antropológico

2.1.1. La idea del hombre bueno como ser naturalmente bueno

Creer en la bondad natural del hombre supone considerar que éste, por esencia, es bueno, que siempre obra bien en el uso de la libertad que posee; que es justo y amante de la verdad. Esta concepción antropológica es una exaltación del hombre, una especie –dice Hauriou– **“de apoteosis del hombre, en cuya razón se cree posible depositar una plena y absoluta confianza”**⁴. Y es que los **pensadores “optimistas” creen** –asegura Messner– **“en el poder omnímodo de la razón humana para comprender y configurar el mundo, creencia que se transformó de forma cada vez más patente en la de que la ciencia dispone de un poder absoluto”**⁵.

Esta dirección antropológica encuentra sus antecedentes más antiguos en el relativismo gnoseológico del sofista Protágoras⁶ y, desde el punto de vista teológico, en el pensamiento de Pelagio⁷.

⁴ *Derecho Constitucional e Instituciones Políticas*, traducción de J. A. González Casanova, Editorial Ariel, Barcelona, 1971, pág. 66.

⁵ *Ética Social, Política y Económica a la luz del Derecho Natural*, traducción de José Luis Barrios Sevilla, José María Rodríguez Paniagua y Juan Enrique Díez, Editorial Rialp, Madrid, 1967, pág. 18.

⁶ Afirma Protágoras en su frase más conocida **que el hombre es “medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen, y de la existencia de las que no existen”** (Platón, *Obras completas, Teetetes*, tomo I, traducción de Patricio de Azcárate, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946, pág. 681). Para asegurar en otro momento el filósofo de Abdera: **“las cosas son, con relación a mí, tales como a mí me parecen, y con relación a ti, tales como a ti te parecen”**. *Ibidem*, pág. 681. Protágoras postula la igualdad de todos los hombres debido a sus cualidades espirituales, lo que le condujo a la defensa de la democracia de su amigo Pericles. Cfr. Verdross, Alfred, *La Filosofía del Derecho del mundo occidental*, traducción de Mario de la Cueva, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, págs. 32, 33 y ss.

⁷ Sobre el optimismo pelagiano, cfr. Valera, Juan B., *Las Bases Antropológicas de Pelagio en su Tratado de las Expositiones*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1980, págs. 356-362 y 368-382. Dice Juan B. Valera, glosando a este monje bretón: **“[Para Pelagio] Dios comunica al hombre, una sabiduría, ordenada a conocer al Creador. Tal sabiduría, que es llamada por Pelagio “naturalis”, constituye, en efecto, parte de la naturaleza humana, que, por esta donación de Dios, es originalmente buena. El hombre, que es querido así por Dios, es consiguientemente bueno”**. *Ibidem*, pág. 201. Otros antecedentes de la idea de la bondad natural del hombre son: la corriente naturalista nacida del Renacimiento y de la Reforma cartesiana, la naturalización de la idea de la gracia que se desarrolla en la escuela de Fénelon y la consideración protestante de que los privilegios del estado de inocencia son debidos a la naturaleza humana antes de que ésta fuese esencialmente corrompida por el pecado.

Su fundamentación filosófica moderna no va a llegar hasta los siglos XVII y XVIII, momento en que los doctrinarios protestantes, Locke, Rousseau (quien fue calvinista, católico después, y otra vez calvinista) y Kant, sobrevalorando la razón y apoyándose en el indudable progreso científico y técnico de la época, además de tener siempre presente los relatos de los viajeros y misioneros sobre la bondad natural de los indígenas de los pueblos que visitaron, van a elaborar sus teorías políticas y filosóficas, bajo esta perspectiva única y exclusiva: el hombre es bueno por naturaleza.

Veamos el pensamiento de estos autores, en lo que a nuestro problema atañe.

1) Para Locke, empirista inglés y precursor de la época de las luces⁸, el hombre es un ser que en el estado de naturaleza pacífico y laborioso en el que vive, es dueño de sí mismo, y está sometido únicamente a la razón⁹, busca su propia felicidad, es libre¹⁰ y posee por igual un conjunto de derechos naturales inalienables. Son estos derechos anteriores a toda formación de sociedades y estados, y la función propia y el fin esencial del Estado consiste en acogerlos en su orden y, mediante él, protegerlos y garantizarlos. Especialmente, el derecho de libertad personal y el de propiedad¹¹. Por ello, el estado natural no es un estado pre-social, sino pre-político, al ser los hombres sociales y faltarles únicamente la integración en órdenes políticos organizados. El hombre lockeano es, necesariamente, **"optimista", al ser libre, igual, social y regido por la razón.**

⁸ Cfr. Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1950, pág. 277.

⁹ "El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley –dirá LOCKE– enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, **libertad o posesiones**". Y no sólo esto sino que **quien transgrede la ley natural** "revela su condición de alguien que vive bajo otra regla que no es la de la razón y la equidad común, que es la medida puesta por Dios para las acciones de los hombres, en razón de su mutua seguridad. De este modo, se convierte en un peligro para la humanidad, por haber transgredido y quebrado el vínculo que les preserva del **daño y la violencia**". Locke, John, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil [1690]*, traducción de Francisco Giménez Gracia, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, págs. 206-208.

¹⁰ **Dice así Locke:** "Para comprender qué es el derecho al poder político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender **de la voluntad de otra persona**". *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, op. cit, pág. 205.

¹¹ "El derecho de naturaleza –afirma PAUL HAZARD– inspira el derecho político, que impide que (la libertad e igualdad primitivas) se vean amenazadas en la práctica de la vida". *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, traducción de Julián Marías, Ediciones Pegaso, Madrid, 1941, pág. 243.

2) Rousseau, por su parte, considera que el hombre se inclina naturalmente a ser bueno, a menos que el prejuicio y la ignorancia lo corrompan. Para este autor, el hombre, en el estado de naturaleza, estaba impulsado por el bien hasta corromperse, como resultado del advenimiento de la sociedad. Por lo tanto, el orden social existente era el resultado de los males de la sociedad: ignorancia, violencia y tiranía. Según Rousseau, lo esencial, era el establecimiento de un orden social natural, en armonía con la bondad del hombre. Sólo entonces, se resolverían los problemas que surgen del conflicto entre el hombre y la sociedad¹².

Ahora bien, ¿cómo se constituye ese orden ideal, dada la imposibilidad de volver al estado de naturaleza? Hay que buscar una solución que le permita al hombre que vive en sociedad, ser tan libre como lo sería si viviese en estado natural, para lo cual, Rousseau postula la necesidad de un contrato social que dé nacimiento a un Estado, en donde el poder no se residencie en una persona, como el monarca absoluto, sino en la ley. Esta sería la única manera en que el optimismo antropológico del hombre, por definición, naturalmente bueno, podría ir corrigiendo los males secularmente causados por la vida en sociedad¹³.

La ley se forma democráticamente, concurriendo a constituirla los ciudadanos con sus voluntades. En cada uno de nosotros, existen inclinaciones buenas y malas, vinculadas éstas a intereses egoístas. Cada uno quiere que sea la ley, lo que a él le conviene, pero en la voluntad humana hay siempre elementos razonables, que concuerdan con los de los demás. Los intereses egoístas, al chocar unos con otros, se destruyen, mientras permanecen los elementos altruistas, beneficiosos para todos. Así se forma la voluntad general que crea la ley. Ello implica invariablemente el triunfo de la racionalidad¹⁴.

¹² Cfr. "Discurso sobre las ciencias y las artes"; "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en *Del Contrato Social, sobre las ciencias y las artes, Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, traducción de Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 1992, págs. 144 y ss. Y 205 y ss. "No hay que engañarse –afirma Maritain– respecto del optimismo y el naturalismo de Rousseau; este último implica una repulsa del orden sobrenatural, y el optimismo proclama la bondad de la naturaleza (no siendo ésta), la obra de Dios con todas sus ordenaciones y sus leyes, sino una naturaleza soñada". *Tres Reformadores (Lutero, Descartes y Rousseau)*, traducción de Ángel Álvarez de Miranda, Editorial Epesa, 1948, pág. 201.

¹³ *Del Contrato Social*, op. cit., libro I, cap. VI, págs. 21-23.

¹⁴ Glosando el pensamiento rousseauniano, López Hernández, nos dice que "la voluntad general es –para el ginebrino– todo menos irracional. Las voluntades particulares que sellan el contrato y crean el Estado son todo menos productos del arbitrio individual desligado de la razón y de la conciencia moral" (*La Ley del Corazón. Un estudio sobre J. J. Rousseau*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1989, págs. 257-258). Sin embargo, en la práctica

El resultado de todo ello, será un poder impersonal. Para Rousseau, como el poder de la ley tiene su origen en la voluntad de los ciudadanos, constituida en voluntad general, en último término, se puede decir que la soberanía reside en el pueblo, siendo inalienable e indivisible. Dice este autor: "(por el pacto social que da origen a la sociedad política) cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general"¹⁵... **Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común**¹⁶.

Habida cuenta de que la soberanía es inalienable, Rousseau defiende la **democracia directa y válida sólo en "los Estados pequeños y pobres"**¹⁷. Entiende el filósofo de Ginebra que cuando el pueblo elige representantes que decidan por él, compromete su libertad. **Afirma que "el pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento"**¹⁸, y **"el soberano no puede ser representado más que por él mismo"**¹⁹.

Con todo, Rousseau se da cuenta de la imposibilidad de su fórmula (puesto que existen, Estados nacionales de gran extensión, muy poblados, y con un gran número de ciudadanos, con insuficiente capacidad para decidir por sí, las complicadas cuestiones del Estado moderno), lo que le lleva a afirmar que si los representantes son necesarios deben tener la condición de comisionados del soberano, por lo que su acción será siempre controlada por el pueblo, y actuarán, según instrucciones precisas y, sobre todo, las decisiones que adopten, particularmente la ley, han de ser ratificadas por el pueblo, esto es, se hará uso del referéndum²⁰.

como reconoce Welzel, la voluntad general que siempre es justa y racional es un "sueño engañoso", al incidir en el **proceso de formación de la misma** "las pasiones y los intereses de grupo", y otros factores irracionales, de tal forma que aquélla se manifiesta, unas veces, de forma muy estricta y, otras, al no reconocer ningún límite ni control, de manera laxa (*Introducción a la Filosofía del Derecho*, traducción de Felipe González Vicén, Editorial Aguilar, Madrid, 1971, pág. 168).

¹⁵ *Del Contrato Social*, op. cit., libro I, cap. VI, pág. 23.

¹⁶ *Ibidem*, libro II, cap. I, pág. 32.

¹⁷ *Ibidem*, libro III, cap. VIII, pág. 85.

¹⁸ *Ibidem*, libro III, cap. XV, pág. 98.

¹⁹ *Ibidem*, libro II, cap. I, pág. 32.

²⁰ *Ibidem*, libro III, cap. XV, pág. 98. Una crítica del pensamiento rousseauniano desde la filosofía tradicional puede verse en Aragües Pérez, Felipe, *Lutero y Rousseau su influencia en la ideología del liberalismo capitalista*, Institución "Fernando el Católico" (CSIC), Zaragoza, 1947, págs. 75 y ss.; Elías de Tejada y Spínola, Francisco, "Libertad abstracta y libertades concretas", en *Contribución al Estudio de los Cuerpos Intermedios*, Editorial Speiro, Madrid, 1968, pág. 123. Para Elías de Tejada, la democracia rousseauniana **supone** "Negación de la historia, rechazo de cuanto la historia ha elaborado y la exaltación del hombre abstracto que

3) El luterano Kant postula una moral de carácter formal, al asegurar que los predicados morales bueno o malo no corresponden a lo que efectivamente hace el hombre, sino estrictamente a lo que quiere hacer, siendo el sumo bien actuar bajo una voluntad buena. Las primeras palabras de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* así lo proclaman: “ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”²¹. Si lo exclusivamente absoluto es la moral de esta voluntad buena, “la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad”²². Poseedor, por tanto, el hombre de una voluntad buena, el hombre actuará bien cuando sus acciones estén regidas por el imperativo categórico, o sea, por la ley moral universal, que está en nosotros, según la visión kantiana de la autonomía de la conciencia. Dice así esta ley: “Obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal”²³. Esta exigencia –dice García Morente– “de que la motivación sea ley universal vincula enteramente la moralidad a la pura forma de la voluntad, no a su contenido”²⁴.

El hombre tiene, pues, como único principio de todas las leyes morales, y de todos los deberes que a ellas son conformes, el de la autonomía de la voluntad. Kant repudió todas las formas de religión revelada, que ya no consideraba necesarias para el progreso moral

es estricta naturaleza sobre el hombre concreto que la historia ha ido elaborando”. *Ibídem*, pág. 122.

²¹ Op. cit., traducción de Manuel García Morente, colección Austral, Buenos Aires, 1946, pág. 27. Dice Kant en otro momento: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma”. *Ibídem*, pág. 28.

²² Kant, E., *Crítica de la Razón Práctica*, libro I, cap. I, parágrafo 8, traducción de Miñana y Villagrasa y Manuel G. Morente, Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1913, pág. 68. Asegura Kant: “Que, en el orden los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es fin en sí mismo, es decir, no puede nunca ser utilizado sólo como medio por alguien (ni aun por Dios), sin al mismo tiempo ser fin; que, por tanto, la humanidad, en nuestra persona, tiene que sernos sagrada, es cosa que se sigue ahora de suyo, porque el hombre es el sujeto de la ley moral, por consiguiente, también de lo que es en sí santo, de lo que permite llamar santo a todo lo que esté de acuerdo al mismo tiempo o, según sus leyes universales, con aquello a que él debe someterse”. *Ibídem*, pág. 248.

²³ Kant, E., *Crítica de la Razón Práctica*, op. cit., primera parte, libro I, cap. I, parágrafo 7, pág. 63.

²⁴ *Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1947, pág. 279 y ss.

del hombre. Sitúa Kant al hombre en este planeta Tierra, como centro en torno al que todo gira²⁵.

2.1.2. Consecuencias de esta concepción

1) En el aspecto gnoseológico, esta concepción antropológica conduce a considerar que la verdad será lo que el hombre conoce como tal, que obviamente variará en cada época histórica, o en cada ciclo cultural, e incluso en cada hombre, a tenor de su consideración. Sólo hay verdades relativas, parciales y efímeras.

De esta forma, nos explica Kelsen, **esta consecuencia**: "La creencia en lo absoluto, tan hondamente arraigada en el corazón humano, es el supuesto de la concepción metafísica del mundo. Pero si el entendimiento niega este supuesto, si se piensa que la verdad y la realidad son cosas relativas y que, por tanto, han de hallarse dispuestas en todo momento a retirarse y dejar el puesto a otras igualmente legítimas, la conclusión lógica es el criticismo, el positivismo y el empirismo, entendiéndose por tales aquella dirección de la filosofía y de la ciencia que parte de lo positivo, esto es, de lo dado en la experiencia sensible, de lo que los sentidos pueden percibir y la razón comprender, de la experiencia eternamente cambiante, rechazando, en consecuencia, la hipótesis de un absoluto **transcendente**"²⁶.

2) En el plano moral, se desliga la moral de la religión revelada, **pretendiéndose alcanzar una moral "natural", "meramente humana"**, y al mismo tiempo, al rechazarse una naturaleza humana objetiva, y no imaginada, según el hipotético estado de naturaleza, se abre paso con esta antropología, la concepción de la moral autónoma y relativista²⁷.

3) En los aspectos político y jurídico, la bondad natural del hombre, condujo a dos movimientos políticos que intentan realizar los

²⁵ Cfr. Cotta, Sergio, *El hombre tolomeico*, Rialp, Madrid, 1977, págs. 163 y ss.

²⁶ *Esencia y valor de la democracia*, traducción de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz Lacambra, Editorial Guadarrama, Madrid, 1977, págs. 153-154. Cfr. Kelsen, Hans, "Absolutismo y relativismo en filosofía y en política", en *¿Qué es Justicia?*, traducción de Albert Calsamiglia, Editorial Ariel, Barcelona, 1991, págs. 113-125.

²⁷ Dice Paul Hazard glosando el pensamiento de los moralistas del siglo de las luces: "Si seguimos a la naturaleza en sus voluntades manifiestas veremos que ésta es buena, que tiende a la felicidad del hombre. Se ha cometido un error inicial, se ha creído que el hombre nacía vicioso y malo, o al menos que se había vuelto así, inmediatamente después de su pecado original. De ahí una moral atrabiliaria, que sólo tendía a oprimirlo. Favorezcamos, por el contrario, el instinto que nos lleva a ser felices, y la razón que nos proporciona **los medios de llegar a serlo**". El pensamiento europeo en el siglo XVIII, traducción de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1946, pág. 159.

valores supremos de la igualdad y de la libertad: el liberalismo y el anarquismo.

a) El optimismo antropológico alumbró una nueva concepción del Estado con forma liberal, el cual, apenas sí debía intervenir en la sociedad, a no ser para garantizar el orden público, el derecho de propiedad y asegurar un ámbito de libertad individual (Estado mínimo o gendarme). En el ámbito jurídico, el Derecho queda desligado de la moral, se rechaza la naturaleza y el orden natural, y esta situación dio origen al positivismo, donde el derecho y la justicia se confunden con la ley; ésta ya no es más que la expresión de un puro voluntarismo mayoritario, subjetivista.

b) Los anarquistas irán más lejos que los liberales. Como el hombre es bueno por naturaleza, el Estado, y con él el Derecho, son impedimentos de la libertad personal, instrumentos de explotación y coacción que pueden y deben suprimirse (Proudhon, Kropotkin). Se trataría de un liberalismo llevado hasta sus últimas consecuencias. El revolucionario-anarquista Bakunin escribe: “convencidos de que las masas del pueblo **llevan en sí mismas [...]** todos los elementos de su **organización normal del porvenir [...]**; y como todo poder estatista, todo gobierno **debe por su esencia misma [...]** aspirar inevitablemente a subordinarlo a una organización y a fines que le son extraños, nos declaramos enemigos de todo poder gubernamental y estatista, enemigos de toda organización estatista en general y consideramos que el pueblo no podrá ser **feliz y libre más que cuando [...]** cree él mismo su vida”²⁸.

2.2. Pesimismo antropológico

2.2.1. Idea del hombre como ser naturalmente malo

La segunda concepción antropológica dentro de la hipótesis de trabajo que estamos siguiendo, parte de la consideración de que el hombre es malo por naturaleza, lo que supone, como dice Lucas Verdú, que “**hay que vigilarle cuidadosamente**; la libertad es un riesgo enorme; debe domesticarse la sociedad e intensificarse las energías del poder y del soberano o de la élite gobernante. Sumisión, desconfianza y terror son corolarios que fácilmente se desprenden de esta posición”²⁹.

²⁸ *Estatismo y Anarquía*, en sus *Obras completas*, vol. 5, traducción de Abad de Santillán y Chapiro, Ediciones Júcar, Madrid, 1976, pág. 216. Sobre el anarquismo intelectual, cfr. Stirner, Max, *El único y su propiedad*, Ediciones Estudios, Valencia, s. f., pág. 387.

²⁹ *Principios de Ciencia Política*, Editorial Tecnos, Madrid, 1977, pág. 137.

La noción del género humano como perversa encuentra dos brillantes formulaciones teológicas, en el pensamiento de San Agustín³⁰ y en el del reformador alemán Martín Lutero³¹.

Maquiavelo y Hobbes van a incorporar al pensamiento político esta concepción pesimista de la naturaleza humana. Para el político y escritor florentino, **los hombres son "malos y [...] pondrán en práctica sus perversas ideas, siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; y aunque alguna maldad permanezca oculta por un tiempo, por provenir de alguna causa escondida que, por no tener experiencia anterior, no se percibe, siempre la pone al descubierto el tiempo, al que llamamos padre de toda verdad"**³². Sobre la maldad efectiva de la naturaleza humana, la opinión de Maquiavelo es terminante: "los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, **de confusión y desorden**"³³.

³⁰ Dice San Agustín: "dos amores fundaron dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el menosprecio de Dios, la terrena, y el amor a Dios hasta el desprecio propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, **y la segunda en Dios**" (*La Ciudad de Dios*, en *Obras completas*, tomo XVI-XVII, edición preparada por Fr. José Morán, BAC, 1958, págs. 985-986). Al oponer San Agustín la ciudad de Dios la terrena, ésta se nos aparece como una obra del espíritu maligno, consecuencia necesaria de la caída del primer hombre, que el Santo viene así a identificar con el Estado. Éste no es, pues, creado por necesidad natural, y sí como efecto del pecado. Esta tesis es la tradicional del pensamiento político agustiniano y encuentra su "genealogía remota –dice Truyló y Serra–, en la extremada acentuación de los efectos destructores del pecado sobre la naturaleza humana, que Jansenio y, en general, los reformadores protestantes pretendieron descubrir en los escritos de San Agustín", como es el caso de Lutero y Calvino. *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, pág. 115. Sobre el pensamiento agustiniano, cfr. Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Gredos, Madrid, 1958, págs. 200 ss. y 301 ss.

³¹ Para Lutero por el pecado original el género está corrompido hasta sus mismas raíces y ha perdido su naturaleza originaria. Dice así: "la pena del pecado original consiste en no reconocer a Dios, en no saber nada de él, lo cual es una maldición. Después, en no conocer a los demás, en no tenerlos en cuenta; es decir, en hacerles daño, matarlos, asesinarlos. Y, en tercer lugar, en no conocerse uno a sí mismo, o sea, en estar preocupado sólo por sí mismo, en buscar el propio bien aunque **sea con perjuicio de los demás**" (*Weimarer Ausgabe*, 709). Y es que, "la naturaleza humana quedó tan corrompida y envenenada por el pecado original, que nos resulta imposible darnos cuenta de todo esto, **reconocerlo y comprenderlo**" (*Weimarer Ausgabe*, 6. 530). *Obras de Lutero, Charlas de sobremesa*, 21, edición preparada por Teófanés Egidio, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 340. Para Lutero –nos dice Passerin D'Entrèves– "el mundo de la política es un mundo dominado por la ley de la fuerza, en el que el cristiano no tiene más vía de salvación que refugiarse en la intimidad de la conciencia ni otro derecho que el de **sufrir y llevar su cruz**". *La noción del Estado*, traducción de Antonio Fernández-Galiano, Centro de Estudios Universitarios, Madrid, 1970, pág. 41.

³² *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Libro primero, 3, traducción de Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pág. 37.

³³ *Ibidem*, libro primero, 3, pág. 38.

El pesimismo antropológico lleva a Maquiavelo a postular un Estado definido –dirá Fernández Escalante– **por “la concentración y la organización del poder, lo cual implica la supresión de otras instancias públicas que pueden ensombrece con su presencia esta concentración de poder, lo cual supone asimismo –gradualmente– la desaparición de instancias intermedias de poder y de influencia entre el ciudadano-súbdito y la esfera superior política”**³⁴, y en el que el príncipe queda legitimado para sostener la política del Estado utilizando la mala fe, si es preciso.

El Estado, para Maquiavelo, es un fin en sí mismo, el príncipe está más allá del bien y del mal, y cualquier medio, por muy inmoral que fuese, era recomendable si conducía a la conservación y engrandecimiento del Estado. Por tanto, la simulación y el engaño, eran perfectamente lícitos en el príncipe, siendo la consecuencia de tales principios, una idea tiránica del gobierno y una concepción bélica de la diplomacia.

Se independiza, con Maquiavelo, la política de la ética y del derecho natural y se proclama como principio supremo de la política, la conservación y fortalecimiento del poder del Estado.

Maquiavelo, desde este plano, puede ser considerado como el primer teórico del absolutismo moderno, y se adelanta a las palabras de Schmitt, de que no hay teoría política digna de nombre tal, que no parta de un profundo pesimismo sobre la naturaleza humana dañada y sus consecuencias hacia el grupo.

Para el otro gran teórico del absolutismo, Hobbes, los hombres viven en el estado de naturaleza en perpetua lucha, ya que el egoísmo de los individuos les lleva, cuando apetecen o necesitan un objeto que satisface sus necesidades, pero insuficiente para todos, a la colisión, a la guerra. El hombre no es más que un ser movido mecánicamente por los impulsos del dolor o del placer. Para salir de esta situación, los hombres deciden, mediante un pacto, crear el Estado, al que se van a someter total y absolutamente³⁵.

³⁴ “De Maquiavelo a Hobbes: una nueva **configuración de la vida social**”, en *Revista Verbo*, 109-110, 1972, pág. 979. Cfr. Fernández-Escalante, Manuel, “El derecho natural entre la ‘exigencia’ ética y el ‘razonamiento’ político”, en *El Derecho Natural Hispánico*, Editorial Escelicer, Madrid, 1973, págs. 73 y ss.

³⁵ HOBBS, Thomas, *Leviatán*, traducción de Antonio Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, parte primera, cap. IV, págs. 227 y ss. y parte primera, cap. XIII, págs. 222 y ss. Hobbes no creía que el pacto hubiese sido un hecho histórico concreto, pero llega a ofrecer la fórmula que pudo haber dado lugar al nacimiento del Estado para expresar con toda claridad la necesaria sumisión total del súbdito al Estado: “autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a

La ley tiene en Hobbes un sentido intimidatorio: hay que someter la libertad del hombre, porque cualquier libertad es mala. El Derecho es el producto de una voluntad que se justifica por su fuerza impositiva. No se somete la elaboración de la ley a principios o valores éticos, objetivos, sino que lo que importa en ella es su eficacia concreta, para lo que es básica la coacción, identificándose la justicia, con lo que determina la ley.

Resumiendo, Hobbes consideró que la sociedad era una creación artificial del hombre, y aseguró que el deber del Estado no es el de crear o promover una vida virtuosa en el hombre, sino el de salvaguardar el orden y la paz, como forma de protección del mismo, y de sus derechos individuales, para lo cual se hace necesario que la voluntad estatal sea el único criterio de la moralidad y la justicia: auctoritas, non veritas facit legem (la autoridad y no la verdad hace la ley)³⁶.

2.2.2. Consecuencias de esta concepción

1) En el ámbito gnoseológico, el hombre no puede conocer la verdad; si la conociese no podría comunicarla a los demás³⁷. Además “entre la verdad y la razón humana –dice Donoso Cortés– ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible”³⁸.

2) En el plano ético, el hombre, por naturaleza, tiende al mal; es incapaz de encontrar el bien y seguirlo. El hombre sólo podría conocer el bien a través de dos vías: la revelación divina (tesis de la teología protestante: escuela de Karl Barth), o mediante el dictado y la imposición de una voluntad sobrehumana.

Entre los autores que defienden esta última posibilidad, encontramos a Hobbes y a Schopenhauer, para el que “todos los actos de un ser tienen su principio en el egoísmo; hay que dirigirse

ello y autorices todas sus acciones de manera semejante”. *Leviatán*, op.cit., parte segunda, cap. XVII, pág. 267.

³⁶ Sobre la concepción antropológica y política de HOBBS, cfr. Tönnies, Fernando, *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, traducción de E. Imaz, Revista de Occidente, Madrid, 1932, págs. 181 ss. y 268 ss.; Strauss, Leo, *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954, cap. V, págs. 196 ss.; Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, traducción de Manuel Escrivá de Romaní, Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 1991, págs. 48-103.

³⁷ Cfr. Elías de Tejada y Spínola, Francisco, *Introducción a la ontología jurídica*, Victoriano Suárez, Madrid, 1942, págs. 37-40.

³⁸ Op. cit., vol. II, pág. 379. Sobre el pesimismo antropológico de Donoso Cortés, cfr. Garrorena Morales, Ángel, *El Ateneo de Madrid y la teoría de la Monarquía Liberal (1836-1847)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, págs. 270-296; Serrano Villafañe, Emilio, “El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés”, en *Revista Verbo*, 171-172, enero-febrero, 1979, págs. 79-107.

siempre al egoísmo para encontrar la explicación de un acto determinado y también para descubrir todos los medios que sirven **para conducir los hombres al fin que se han propuesto**³⁹. Sólo se puede salir del egoísmo a través del principio moral de la piedad o voluntad que persigue el bien de otro, fuente de la que nacen y surgen las virtudes de la justicia y la caridad. Pero, ¿cuál es la causa de la piedad? Schopenhauer centra su origen en la voluntad de la Naturaleza misma, la cual nos la revela espontáneamente aunque en proporciones diversas, que varían de individuo a individuo. Dice el **filósofo alemán**: “si la Naturaleza quisiera dulcificar todo lo posible los innumerables dolores de que está **plagada nuestra vida** [...] y hacer contrapeso a ese egoísmo de que cada ser está lleno [...] nada podría hacer más eficaz que implantar en el corazón humano ese instinto maravilloso que nos habla y que, en el momento oportuno, dice a éste: sé misericordioso”⁴⁰. El bien, en definitiva, en este autor, es producto de una voluntad impositiva no humana: la naturaleza.

3) En lo político, el pesimismo antropológico alumbró el absolutismo estatal. La existencia de un poder fuerte, en manos de uno (monarquía), o de una minoría (aristocracia), o de una mayoría (democracia), capaz de limitar y someter la libertad e impedir la guerra civil (la lucha de todos contra todos) y la anarquía. Dice **Hobbes**: “el único modo de erigir un poder común capaz de defender (a los hombres) de la invasión extranjera y (de) las injurias de unos a otros, es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, **a una voluntad**”⁴¹.

En nuestra época, esta dirección antropológica, encuentra su formulación más acabada en el Estado totalitario, el cual enaltece el poder y la autoridad sin límites, al considerar que el hombre es “**peligroso**”, siendo el Estado y el Derecho meros instrumentos de defensa frente a esa peligrosidad.

4) En el ámbito jurídico, el Derecho se identifica con la ley, expresión de la voluntad dominante que tiene como función determinar, en cada momento, lo que es justo o injusto e intimidar y coaccionar al hombre para que no obre mal⁴².

³⁹ *Fundamento de la Moral*, Editorial Prometeo, Valencia, 1919, pág. 124.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 187.

⁴¹ *Leviatán*, op. cit., parte segunda, cap. XVII, págs. 266-267.

⁴² En las autocracias –afirma Montoro Ballesteros– “el órgano fundamental de creación del derecho es el ‘autócrata’ (el derecho es una emanación de la voluntad del autócrata), cuyo criterio de legitimación ha variado en función de las circunstancias. Como tipos diferenciados de autócratas cabría señalar: los reyes y emperadores de las viejas monarquías de Derecho divino, los jefes carismáticos de

3. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Optimismo y pesimismo son concepciones insuficientes, por parciales e inexactas, tanto en sus supuestos, como en sus consecuencias, porque no se ajustan a la realidad de las cosas, y no brindan, desde el punto de vista jurídico y político, fórmulas adecuadas para ordenar la convivencia.

Ambas pecan de unilateralidad, al colocar al hombre en el centro del acontecer universal, **con lo que lo "transforman** –dice Elías de Tejada– en regla de las cosas, le arguyen como metro supremo del universo, definidor positiva o negativamente en cada caso de lo bueno y de lo malo. La subjetividad humana vale por objetividad, lo relativo del yo sube a absoluto. Destronan a Dios para deificar al hombre. Ignoran con deliberado orgullo el dualismo del Creador con la criatura. Quedan enfrentados por lados divergentes con la **concepción católica del hombre**"⁴³.

Si bien ambas antropologías no abandonan la idea de un Dios creador, sí partieron de supuestos teológicos que, erróneamente interpretados, condujeron a una idea parcial de la naturaleza humana, lo que les hizo mutilar ésta con las consecuencias que hemos visto. El olvido de las repercusiones del pecado original sobre el conocimiento y la voluntad racional, desemboca en la idea de la bondad natural del hombre, en que es verdad lo que el hombre conoce, y bueno lo que quiere. Y, por otra parte, pensar que el pecado ha corrompido y destruido la naturaleza humana, supone negar el valor del hombre y el testimonio de su racionalidad.

El optimismo antropológico presenta como secuelas de su errónea concepción de la naturaleza humana las siguientes:

1) El desear una organización en la que pueda el hombre desarrollar al máximo, puesto que toda libertad es buena, las condiciones de su libertad natural (liberalismo). Dirá Elías de Tejada **sobre esta cuestión**: "si el hombre es naturalmente bueno, el ideal del

los modernos estados totalitarios, los cuales, en virtud de sus valores personales, y de su superioridad sobre el resto de los ciudadanos, se constituyeron en los titulares del poder político y en el primer órgano de creación del derecho y, los partidos únicos de las democracias populares que buscan su legitimación arrogándose la representación de los intereses de la clase trabajadora, y en nombre de ella dictan el derecho, directa o indirectamente, a través de órganos interpuestos, dominados por el partido". "Ideologías y fuentes del derecho", en *Anales de Derecho*. Universidad de Murcia, Murcia, 6, 1984, pág. 72.

⁴³ *Memoria a cátedra sobre la asignatura de Filosofía del Derecho de Elías de Tejada*, pro-manuscrito, Madrid, 1968, folios 175-178. Trabajo inédito citado por Ayuso Torres, Miguel, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Elías de Tejada, Madrid, 1994, pág. 144.

pensamiento político perfecto será dejar el máximo espacio posible a esa bondad nativa humana, ya que su actuación no puede traer **consigo mal alguno**"⁴⁴. El peligro de esta premisa es la posibilidad de que se elimine el poder en la sociedad y de que, finalmente, se disuelva la sociedad en la anarquía⁴⁵. Situación social en la que – como afirma Bodenheimer– **"se da a todos los miembros de la comunidad un poder ilimitado"**⁴⁶.

2) El identificar el Derecho con la ley, y el considerar a ésta como la mera expresión de la voluntad de la mayoría. Veamos nuestras objeciones a esta cuestión:

a) No debemos olvidar que el Derecho no puede ser, sin más, identificado con la ley, ya que el Derecho también tiene su origen en el uso (costumbre), en el pacto (contratos, convenios, tratados internacionales, etc.) y en la decisión individual (jurisdicción).

b) La ley debe adecuarse a un orden moral y jurídico objetivo, a unos valores éticos cuya validez no depende de la voluntad de nadie (verdad, justicia, libertad, etc.), pues, de lo contrario, la legitimidad desaparece y es sustituida por la legalidad, entendida como mera conformidad con lo que se establece como ley de modo formalmente

⁴⁴ *Introducción a la ontología jurídica*, op. cit., pág. 35. Los presupuestos filosóficos del liberalismo no pueden llevarnos a otra conclusión. Norberto Bobbio nos los recuerda: "el liberalismo separa al sujeto del cuerpo orgánico de la sociedad y lo pone en el mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la sobrevivencia: el liberalismo reivindica la libertad individual tanto en la esfera espiritual como en la económica contra el Estado; el individuo es el protagonista de toda actividad que se desarrolle fuera del Estado; el liberalismo pone en evidencia la capacidad de autoformación del individuo, de desarrollar sus propias facultades, de progresar intelectual y moralmente en condiciones de máxima libertad de vínculos externos **impuestos en forma coactiva**". *Liberalismo y Democracia*, traducción de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, págs. 51 y 52.

⁴⁵ Lorca Navarrete afirma: "[El liberalismo conduce a un Estado en el que] queda abierta la puerta al anarquismo, ya que si el hombre es bueno por naturaleza y es la sociedad quien lo corrompe, es obvio que el Estado o cualquier aparato coercitivo significa una carga **detestable que debe desaparecer**" ("El hombre: conciencia de una crisis", *Revista Verbo*, 155-156, mayo-junio, 1977, pág. 796).

⁴⁶ *Teoría del Derecho*, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pág. 18. Es, sin embargo, extremadamente improbable –continúa Bodenheimer– "que la eliminación total del Estado produjese una libre y armoniosa cooperación entre los hombres. La naturaleza humana no tiene las características que le atribuyen los anarquistas colectivistas, y no tenemos motivo alguno para suponer que pueda cambiar radicalmente. La convicción de Spinoza de que en un estado de anarquía cada individuo trataría de extender su poder hasta donde le fuera factible y habría, por ende, de chocar con otros individuos, está más cerca de la verdad que cualquier creencia en la bondad **inherente a la naturaleza humana**". Op. cit., pág. 19.

correcto⁴⁷, sin olvidar que el voluntarismo subjetivista de la mayoría, si soslaya estos valores, puede llegar a vulnerar derechos fundamentales de la persona, incurriendo sus decisiones en ilegitimidad⁴⁸. **"Es absurdo pensar –afirmaba Cicerón– que sea justo todo lo determinado por [...] las leyes de los pueblos"**⁴⁹. Y el doctrinario liberal Constant, tras la Revolución francesa, manifestó: "La soberanía popular no es ilimitada. Está circunscrita a los límites que marcan la justicia y los derechos individuales. La voluntad de **todo un pueblo no puede hacer justo lo que es injusto**"⁵⁰. Por su parte, Stammler asegura que "la mayoría dice relación a la categoría de la cantidad; la justicia, en cambio, implica una cierta cualidad. El simple hecho de que muchos proclamen algo o aspiren a algo, no quiere decir que ello sea necesariamente justo. Si la mayoría se halla asistida por la justicia en las causas que representa, habrá que verlo en cada caso"⁵¹.

La ley debe proceder, por supuesto, de la voluntad del legislador; pero, al propio tiempo, es un acto racional referido a un mundo de valores o principios⁵².

⁴⁷ Cfr. Legaz y Lacambra, Luis, *Humanismo, Estado y Derecho*, Editorial Bosch, Barcelona, 1960, págs. 90-91. Cfr. Schmitt, Carl, *Legalidad y Legitimidad*, traducción de José Díaz García, Editorial Aguilar, Madrid, 1971, págs. 30-39.

⁴⁸ Cfr. Santiago Nino, Carlos, *Introducción al análisis del Derecho*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, pág. 421.

⁴⁹ *Las Leyes*, I, 15, 42, traducción de Alvaro D'Ors, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, pág. 89.

⁵⁰ *Principios de Política*, primera edición de 1815. Recogido en la recopilación de sus *Escritos Políticos*, traducción de María Luisa Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, págs. 17-18.

⁵¹ *Tratado de Filosofía del Derecho* [1923], traducción de Wenceslao Roces, Editorial Reus, Madrid, 1930, pág. 417.

⁵² Además de por las razones política y jurídica señaladas en el texto, la doctrina tradicional ha criticado duramente el optimismo liberal porque consagró la desigualdad de la riqueza y el poder del dinero y por su exacerbado individualismo. En lo económico, se separó la economía de la ética y se impuso como imperativo del Estado el *laissez-faire*, puesto que los mecanismos autorreguladores del mercado se consideraban también autosuficientes, lo que dio lugar a los errores del liberalismo económico que todos conocemos. En el plano social, el hombre del liberalismo –asegura Mesner– posee dos notas que le caracterizan: en primer lugar, el individuo es autosuficiente (autárquico); y, por otro lado, el hombre es señor de sí (autónomo). Los hombres van a ser responsables ante sí mismos. La sociedad es entendida a modo de mecanismo de interacción de los individuos. *La Cuestión Social*, traducción de Manuel Higuera, Editorial Rialp, Madrid, 1960, pág. 58. Sobre el individualismo liberal y sus consecuencias, cfr. López Aranguren, José Luis, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1952, págs. 42 ss.; Macpherson, Crawford Brough, *La Teoría política del individualismo posesivo*, traducción de J. R. Capella, Editorial Fontanella, 1970, págs. 225 ss.; Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Editorial Orbis, Barcelona, 1985, págs. 81 y ss.

El pesimismo antropológico, por su parte, supone la exaltación del poder, el cual, por su naturaleza expansiva, conduce al absolutismo y al totalitarismo⁵³. Las observaciones que podemos hacer a esta antropología, en los planos político y jurídico, serían las siguientes:

1) El totalitarismo aspira “al control total del hombre por el Estado”⁵⁴, a “alcanzar el dominio sobre la vida y la mente del hombre en su totalidad”⁵⁵, para modelarlas de acuerdo con sus fines. Para conseguir ese dominio total de la vida material y espiritual del hombre, el Estado totalitario, cuenta con una ideología oficial, que pretende comprender todos los aspectos de la actividad y de la existencia del hombre, no admitiendo ningún tipo de ideas, creencias o valores contrarios a ella, y exigiendo una adhesión total a la misma⁵⁶. Junto con la ideología oficial, un partido único de masas, jerárquicamente estructurado, la propaganda, la educación estatal y la práctica sistemática de la fuerza y del terror, son los medios con los que el Estado totalitario lleva a cabo sus fines de pleno dominio del hombre⁵⁷.

2) En el totalitarismo, la fuente del Derecho por excelencia es el Estado, de tal forma que sólo es Derecho el que proviene de la voluntad estatal.

Ello significa, en primer lugar, que el Derecho va a ser utilizado por el poder político para la verificación de sus fines y, en segundo lugar, que con el Derecho se va a pretender la obediencia y sumisión al Estado. A nuestro entender, de estas premisas se deduce que el Derecho, en estos regímenes, nunca ha supuesto legalidad en las actuaciones del ejecutivo y de la administración, y sí, simplemente, imperio de la arbitrariedad al servicio de los intereses políticos,

⁵³ “El poder –asegura Bodenheimer– tiende a extenderse o avanzar hasta donde pueda llegar” (op. cit., pág. 18). No en vano Montesquieu ya había dicho: “Es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites”. *El Espíritu de las Leyes*, libro XI, cap. IV, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, pág. 106. El poder tiende no sólo a expandirse hasta donde pueda, sino que también exalta deliberadamente los instintos en contra de la razón, a fin de hacer creer libre al ciudadano envilecido. Cfr. Jaspers, Karl, *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1957, págs. 25 y ss.

⁵⁴ Cfr. Ebenstein, William, *El totalitarismo*, traducción de Natalio Mazar, Editorial Paidós, Buenos Aires, pág. 20.

⁵⁵ *Ibidem*, págs. 99 y ss.

⁵⁶ Cfr. Arendt, Hanna, *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Editorial Taurus, Madrid, 1974, págs. 425 ss. y 512 ss.

⁵⁷ Cfr. a título de ejemplo, las consecuencias del nacionalsocialismo, Bracher, Karl Dietrich, *La Dictadura alemana*, traducción de José A. Garmendia, tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1973, págs. 90 ss. Y 106 ss.

pudiéndose hablar mejor que de Derecho, **de un mero “sistema de legalidad”**⁵⁸.

En resumen, tanto las construcciones teóricas y políticas fundamentadas en el optimismo, como en el pesimismo antropológico, se sustentan en una concepción unilateral y parcial, abstracta y a-histórica del hombre, que conducen a considerar la sociedad como un mero artificio convencional, constituida únicamente por individuos aislados, y en la que el derecho es sólo un mandato imperativo de muchos o de uno, según el caso. Se vive –desde las concepciones optimistas– bajo verdades que en cualquier momento pueden ser cambiadas por otras, y bajo una moral individualista. Desde los supuestos pesimistas, lo que es verdad y lo que quiere el hombre, le viene dado por el detentador del poder.

4. HACIA UN PLANTEAMIENTO REALISTA DE LOS SUPUESTOS DE LA TEORÍA DEL ESTADO Y DEL DERECHO

4.1. Supuestos antropológicos: antropología del *homo fallens*

Para el pensamiento católico, el Universo es el conjunto de seres creados por Dios y configurados dentro de un orden que tiene, igualmente, procedencia divina. Dios no sólo es creador, sino también ordenador; todas las cosas son creadas por Él dentro del orden universal, es decir, inscribiendo en la estructura ontológica de cada ser unas tendencias o finalidades, coherentes con dicho orden. A este respecto nos dejó dicho Santo Tomás de Aquino: “cada parte del universo se ordena a su propio acto, a su perfección. Las criaturas menos nobles se ordenan a las más nobles, como las inferiores al hombre se ordenan a éste. Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo. Y, por fin, todo el universo, con sus partes, se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja la bondad divina, por cierta imitación, y esto **para gloria de Dios**”⁵⁹.

El hombre no crea el orden, sino –como dice Elías de Tejada– **“no es más que una parte de ese orden [...]; al frente y por encima del hombre existe un ser todopoderoso, origen y fin de las cosas todas que compuso en obra de perenne bondad el mundo en que vivimos”**⁶⁰. Y como ser moral, su conducta en la vida social y en la

⁵⁸ Cfr. Elías Díaz, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Editorial Taurus, Madrid, 1985, págs. 45 ss.

⁵⁹ *Suma Teológica*, primera parte, cuestión 65, artículo segundo, traducción de Fr. Alberto Colunga, tomo III, BAC, Madrid, 1950, pág. 767.

⁶⁰ *Introducción a la ontología jurídica*, op. cit., pág. 40.

misma ordenación de la sociedad queda condicionada por un orden objetivo de valores de inspiración divina: verdad, bien, justicia, libertad, etc.⁶¹.

Con la existencia de esos valores éticos, damos auténtico sentido a nuestra vida personal, a la comunidad social y política, así como al **mundo económico.** "Sin valores –declara Juan Pablo II– [...] no hay posibilidad de construir una sociedad verdaderamente humana, pues ellos determinan no sólo el sentido de la vida personal, sino también las políticas y estrategias de la vida pública. Una cultura que ha perdido su fundamento en los valores supremos se vuelve **necesariamente contra el hombre**"⁶².

El hombre puede, a través de la razón y de su voluntad, conocer la verdad y el bien, y puede equivocarse y, además, puede, en uso de su libertad, conocer el bien, pero apartarse de él, y abrazar el mal⁶³.

En este sentido, afirmará Elías de Tejada que **"la razón le dice** (al hombre) en voces claras la posición suya y su papel respecto al **orden total por Dios querido**"⁶⁴. Y en uso de su libertad –dice este autor– **"el hombre puede [...]** acatarlo o violarlo. En el primer caso cumple su destino y rehace un acto bueno; en el segundo, obra mal y es acreedor a castigo. En el primer caso coopera a la obra de Dios; en

Para el pensamiento católico no se puede entender el hombre sin Dios, por ser él relación esencial a Dios. Para el catolicismo, el hombre es un ser en dependencia directa de Dios, puesto que procede de Él. Esta es la dimensión teológica de la dignidad humana que aporta el catolicismo y que trasciende las construcciones puramente racionales, filosóficas. En esta idea, Zubiri afirma que "Dios está patente en el ser mismo del hombre. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre consiste en estar viniendo de Dios y, por tanto, siendo en Él. **"En torno al problema de Dios"**, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pág. 377.

⁶¹ Se trata –como afirma Montoro Ballersteros– "de un objetivismo compatible con la idea de cambio, de progreso, no en el orden ontológico (hay cosas que son buenas y justas **"per se"**, por naturaleza, y otras que son malas e injustas por la misma razón) sino en el orden gnoseológico: el hombre descubre y toma conciencia de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, desde el específico horizonte histórico-cultural desde el que, en cada momento, conoce, siente y valora, variando por ello sus juicios éticos **en el espacio y en el tiempo"**. *Derecho y Moral*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1993, pág. 25.

⁶² Discurso al mundo de la cultura y a los empresarios en Lima, el 15 de mayo de 1988. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 5 de junio de 1988, pág. 391. Cfr. de forma más amplia la encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* (6-8-1993).

⁶³ "El mal –dirá Muñoz Alonso– es connatural al hombre y a las cosas, y empeñarse en una lucha con él o contra él es una manera de quedar prisionero. Ante el mal la única postura digna es la aceptación, **desarmándole como mal"**. Valores *filosóficos del catolicismo*, Editor Juan Flors, Barcelona, 1954, pág. 162.

⁶⁴ *Introducción a la ontología jurídica*, op. cit., pág. 41.

el último se planta frente a ella. En el primero es justo; en el segundo, **no**⁶⁵.

El hombre no es, pues, ni bueno ni malo por naturaleza, sino que es un individuo falleciente. **Dice Rommen:** "el pensador católico defiende que la naturaleza del hombre no es mala. Su teología le enseña que la bondad original no ha sido por completo destruida por la Caída. Pero le enseña también que, como consecuencia del pecado original, el hombre tiende siempre a las pasiones sin freno que **contribuyen a disolver a la comunidad humana**"⁶⁶.

4.2. Consecuencias de la naturaleza "falleciente" del hombre

1) En los ámbitos gnoseológico y ético, el criterio definidor de lo bueno y lo malo, no está en el hombre, sino en el orden universal de los seres, de tal modo que el hombre, obra ,unas veces, inclinándose hacia el bien, aunque no siempre lo alcanza, y otras, hacia el mal; por lo cual, lo que el hombre conoce puede ser verdad o mentira, ya que sólo Dios conoce la verdad (dualismo escolástico de la razón falible); lo que quiere, bueno o malo, medido por un orden objetivo que se apoya en Dios.

2) Desde el plano jurídico, el Derecho se configura como un instrumento de ordenación social de naturaleza preceptiva: la norma jurídica debe tener un carácter directivo (debe de mostrar a la razón la justicia de un acto), y un carácter imperativo (debe de ayudar con la sanción y la autoridad al libre albedrío a realizar el bien). El Derecho es síntesis de razón y voluntad, de valor y realidad, cuya esencia

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 42. Octavio Nicolás Derisi nos explica: "Mientras los demás seres son encaminados hacia su fin por leyes naturales necesarias indefectibles, sólo el hombre, de acuerdo a su naturaleza inteligente y espiritual, ha de dirigirse a su Fin, indagando y adoptando por sí mismo los medios que a él le conducen, pero conformándose a las exigencias del ser, impuestas por una necesidad moral (obligación) a su voluntad libre mediante su comunicación e intimación por los **dictámenes de su razón**". *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid, 1969, págs. 462-463.

⁶⁶ *El Estado en el pensamiento católico*, traducción de Enrique Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, pág. 98. Afirma Juan Pablo II: "El hombre, creado para la libertad, lleva dentro de sí la herida del pecado original, que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no sólo es parte integrante de la revelación cristiana, sino que también tiene un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende a hacer el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanecer vinculado a él. El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los **modos de su fructuosa coordinación**". *Centesimus Annus*, 25c.

radica en ser precepto. No estamos ante un mero consejo o una exhortación, ni tampoco ante un puro imperativo.

Estas ideas alcanzan su más acabada formulación en el ámbito de la filosofía y la teología escolástica, aunque presentan antecedentes platónicos⁶⁷. Para Santo Tomás de Aquino, **la ley es "la ordenación de la razón en orden al bien común, promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad"**⁶⁸. Y para Suárez, "es cosa cierta que, (además del juicio de determinar qué ley es justa o conveniente para la comunidad), por parte de la voluntad se requiere –para la existencia de aquélla– un acto con el que el príncipe acepte, elija y quiera que los súbditos observen lo que el entendimiento ha juzgado convenientemente"⁶⁹.

Al ser el Derecho un precepto en donde se armonizan y complementan el juicio de la razón y el mandato de la voluntad, la misión del Derecho debe ser una función educadora o paidética⁷⁰.

3) En su consideración política, el Derecho, tal como lo concebimos, se configura como el instrumento adecuado para coordinar y articular, limitándolas recíprocamente, la libertad y el poder, evitando los riesgos de la libertad ilimitada (anarquía) y del poder ilimitado (despotismo)⁷¹. Para Elías de Tejada, el sistema político apetecible es aquel en que se moderan la libertad y la autoridad, es decir, aquél en que la libertad justa del hombre para el bien, quede cercenada por una autoridad que le evite caer en el mal hacer; y derecho, una libertad concreta, dentro de un orden concreto⁷².

El Derecho, en cuanto instrumento que permite la coordinación, articulación y limitación recíproca de la libertad y del poder, se

⁶⁷ Cfr. Jaeger, Werner, *Alabanza de la ley*, traducción de Antonio Truyol y Serra, CEC, Madrid, 1982, págs. 64 y ss.

⁶⁸ *Suma Teológica*, 1-2, q. 90, a. 4, op. cit., tomo VI, 1956, pág. 42.

⁶⁹ Suárez, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, libro I, cap. IV, núms. 6-7, edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, vol. I, Madrid, 1967. Cfr. libro II, cap. III, núms. 4, 6 y 7, págs. 108 ss. Modernamente, cfr. Legaz y Lacambra, Luis, *Filosofía del Derecho*, Editorial Bosch, Barcelona, 2ª ed., 1961; 5ª ed., 1979, págs. 377 y 378. Cito por esta última edición; Fernández-Miranda, Torcuato, *Estado y Constitución*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pág. 105; Montoro Ballesteros, Alberto, "El Derecho como sistema normativo: notas sobre su naturaleza preceptiva y su función educadora", en *Funciones y Fines del Derecho (Estudios en Honor del Profesor Mariano Hurtado Bautista)*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1992, págs. 173 ss.

⁷⁰ Cfr. Rommen, Heinrich, *Derecho Natural*, traducción de Héctor González Uribe, Editorial Jus, México, 1950, págs. 159 y ss.

⁷¹ Cfr. Bodenheimer, Edgar, op. cit., págs. 18 y ss.

⁷² Cfr. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Editorial Escelicer, tomo I, Madrid, 1946, págs. 18-19.

constituye en fundamento, piedra angular del Estado que, como forma política legítima, se configura como Estado de Derecho.

A este respecto, escribirá, Coing: "el Estado de derecho es el intento de poner en armonía el dominio estatal, que es ineliminable, con la exigencia de la justicia de respetar a todos los hombres. En el Estado de derecho se somete a la idea del derecho la relación de poder que existió originariamente entre el señor y el súbdito, el *imperium* y el *civis*, etc."⁷³. Y continúa este filósofo, indicándonos que la estructura del Estado de derecho atiende a los principios de la justicia protectora: el poder estatal no debe concentrarse en una mano, todo poder de un hombre sobre otros tiene que ser limitado (ningún poder debe rebasar lo que corresponde a la naturaleza de la cosa, debe respetar los derechos fundamentales y debe estar ligado a los principios de la lealtad y la confianza), y todo poder debe ser supervisado⁷⁴.

4.3. Naturaleza y estructura del Estado de Derecho

4.3.1. El Estado de Derecho como especie actual del régimen mixto

Dentro de los diversos momentos en que se articula la actividad política, encontramos que algunos son tarea de una sola persona (principio monárquico), de unos pocos (principio aristocrático) o de muchos (principio democrático). Esta premisa nos pone en contacto con la doctrina del régimen mixto. A su luz, un Estado o régimen político está bien constituido cuando en su composición, estructura y funcionamiento aparecen articulados los tres principios.

La formulación más antigua de esta doctrina se encuentra en Platón⁷⁵, Aristóteles⁷⁶ y, en la época helenística, en Polibio⁷⁷ y

⁷³ *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, traducción de Juan Manuel Mauri, Editorial Ariel, Barcelona, 1961, pág. 219. Cfr. Elías Díaz, op. cit., págs. 31 ss.; Garrorena Morales, Ángel, *El Estado español como Estado social y democrático de derecho*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, Murcia, 1980, págs. 77 ss. Posteriormente se publicó este trabajo en la editorial Tecnos, Madrid, 1984.

⁷⁴ *Ibidem*, págs. 193-196 y 219.

⁷⁵ Afirma Platón: "echando mano de la ciudad gobernada más despóticamente y de la de mayor libertad, vamos examinando ahora cuál de ellas es regida rectamente; y tomando una cierta medida de una y otra, del despotismo de aquéllos y de la libertad de éstos, vemos que con ello se produce en ambas un extraordinario bienestar, mientras que, llegando las dos partes al extremo de la servidumbre los unos y al de lo contrario los otros, ni a éstos ni a aquéllos les sale bien". *Las Leyes*, libro III, núm. 701e, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, tomo I, Madrid, 1960, págs. 121-122. Glosando el pensamiento platónico, el profesor Díez del Corral nos resume de esta manera las ideas del ateniense sobre la doctrina del régimen mixto: "Si el demasiado

Cicerón⁷⁸, siendo su gran defensor en la Edad Media cristiana Santo Tomás de Aquino, el cual razona en la *Suma Teológica*: “la mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es –continúa el Santo– la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía –por cuanto es uno el que preside a toda la nación–, la aristocracia –porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder– y la democracia que es el poder del pueblo, por cuanto éstos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige”⁷⁹.

despotismo ha sido causa de la decadencia de Persia, el exceso de la libertad lo ha sido de Atenas. Sólo la Constitución de Esparta ha sabido mantener una estructura mixta, y por eso se ofrece como organización política sana. Siguiendo tal ejemplo será preciso mezclar en la fundación de la nueva colonia a **que se refiere “Las Leyes”** [los principios monárquico y democrático] en justa proporción, [ya que] de esta suerte tan sólo se pueden conseguir las bases esenciales y la unidad primaria **de la organización política”**. “La actualidad del pensamiento político de Platón y su doctrina del régimen mixto”, en *Obras completas*, vol. IV, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1998, págs. 3304-3305.

⁷⁶ Dice Aristóteles: “la mejor comunidad política es la constituida por el elemento intermedio, y están bien gobernadas las ciudades en las cuales este elemento es muy numeroso, y más fuerte que los otros dos juntos, o por lo menos que cada uno de ellos, pues en su adición producen el equilibrio e impiden los excesos **contrarios”**. *Política*, libro VI, cap. IV, núm. 1295b), traducción de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 186. Para Aristóteles el régimen mixto es el mejor, “puesto que es el único libre de **sediciones”**. *Ibidem*, libro VI, cap. IV, núm. 1296a), pág. 188.

⁷⁷ Para Polibio, “no sólo la razón, sino que también la experiencia nos indican que la forma de gobierno más perfecta es la integrada por las tres [siguientes]: monarquía, aristocracia, democracia (**república**)”. *Historias*, libro VI, 3, Editorial Gredos, Madrid, 1981, pág. 125. El ejemplo histórico con el que corrobora Polibio la idea de que la mejor constitución será la que se integre de las características de las tres formas citadas es el de la Esparta de Licurgo: “Licurgo –dice Polibio– llegó a comprender que todas las transformaciones enumeradas se cumplen natural y fatalmente, y así se consideró que cada variedad de constitución simple y basada en un principio único resulta precaria: degenera muy pronto en la forma corrupta **que la sigue naturalmente”**. *Ibidem*, VI, 10.

⁷⁸ Cicerón escribe: “parece que de las tres primeras formas es preferible la monarquía; pero esta misma es inferior a un gobierno que reúna lo mejor que aquellas tienen y amalgame en **justa proporción los tres poderes”**. *La República*, libro I, *Obras completas*, tomo II, traducción de Francisco Navarro y Calvo, Editorial Anaconda, Buenos Aires, 1946, pág. 563.

⁷⁹ *Suma Teológica*, 1-2, q. 105, a.1c, op. cit., tomo VI, 1956, pág. 486. En esa línea, Santo Tomás de Aquino habló, a propósito del Israel mosaico, de su régimen mixto: monárquico (gobernaba Moisés), aristocrático (lo hacía con la colaboración de 72 ancianos) y democrático (esos ancianos eran elegidos por el pueblo). Un importante estudio sobre su concepción política puede encontrarse en: Galán y Gutiérrez, Eustaquio, “La filosofía política de Santo Tomás de Aquino”, en *Revista de Derecho Privado*, 1945, págs. 171 ss.; Ramírez, Santiago, *Doctrina política de*

Bodino y Hobbes rompen con la tradición intelectual y política descrita. El concepto de soberanía no consiente en ellos planteamientos de división, por lo que pretenden una forma de gobierno en que todas las funciones del Estado estén concentradas en el soberano (una persona o una asamblea), de cuya voluntad pende el derecho positivo.

Tras la Revolución francesa, Robespierre y el jacobinismo, Babeuf y el igualitarismo se decantan por las formas no mezcladas o puras, siguiendo en esto a Rousseau (éste preconizó la exclusividad de la forma de gobierno democrática y la soberanía del pueblo). En los girondinos, sin embargo, se aprecian ideas en favor de un gobierno mixto y una moderación que se reproducirá en el Termidor y con mayor sistematización en los doctrinarios (Constant, Royer-Collard, Tocqueville, Thiers), a lo largo de todo el siglo XIX: monarquía constitucional, soberanía compartida, sistema censitario, etc. El doctrinarismo buscará una conciliación con el conservadurismo liberal, que se logra a finales de siglo, con Disraeli en Gran Bretaña y Cánovas del Castillo en España⁸⁰.

Dos son, pues, los momentos históricos en los que parece que la moderna idea de soberanía no se acomoda bien con la noción de régimen mixto: cuando se atribuye al monarca absoluto todas las funciones de la soberanía y cuando, tras la Revolución francesa, se atribuye la soberanía al pueblo.

¿Supuso esto la desaparición y olvido de la antigua doctrina del régimen mixto? Entendemos que no, pues las formas de gobierno puras nunca existieron, aunque lo que sí se dio es el predominio, a veces exorbitante, de uno de los principios que conforman aquél sobre los demás.

Fernández-Carvajal González considera que la doctrina del régimen mixto no sólo influyó en determinadas teorías y autores⁸¹,

Santo Tomás, Friburgo de Suiza, 1953, págs. 30 ss.; Demongeot, M., *El mejor régimen político según Santo Tomás*, prólogo de Ángel Herrera Oria, BAC, Madrid, 1959, págs. 142-146, 158-161.

⁸⁰ Cfr. la obra ya clásica de Díez del Corral, Luis, *El liberalismo doctrinario, Obras completas*, vol. I, op. cit., págs. 117-485.

⁸¹ Esta posición de defensa de la doctrina del régimen mixto se reitera en la Inglaterra de los siglos XV y XVI en autores como Fortescue, Hooker y Thomas Smith; en algunos de los escritores políticos del llamado Siglo de Oro español, especialmente en Mariana y Suárez y, en general, como nos recuerda Passerin D'Entrèves, "la doctrina de la constitución o Estados mixtos constituye un lugar común en la doctrina política del Renacimiento y persistirá tenazmente durante los siglos XVII y XVIII". *La noción del Estado*, op. cit., pág. 136. En el siglo XIX tiene clara influencia en tradicionalistas como La Tour du Pin y Enrique Gil-Robles. Sobre el primero, Xavier Vallat, estudiando el corporativismo católico entiende que La

sino que ha estado latente en todo momento, a pesar de la teoría oficial de que el pueblo es el único titular de la soberanía, y que la democracia es, sin más, el gobierno del pueblo. Dice así Fernández-Carvajal: "hay en la vida política occidental una cierta tendencia inmanente a **restaurar estas formas mixtas [...]**. La asignación del poder a un solo titular (sea el monarca soberano o el pueblo soberano) crea un vacío al que la vida política tiene horror. Por ello, en las monarquías absolutas modernas aparecerá pronto –continúa– un complejo sistema de órganos consultivos, en cuyo seno se adoptan de hecho muchas de las decisiones políticas, y uno de esos órganos consultivos, el Gabinete, llega a ser en las monarquías parlamentarias efectivo heredero de los poderes del rey. Y en las democracias posteriores, asentadas en el dogma de la soberanía del pueblo surgen, a despecho de todas las condenaciones, partidos políticos que cumplen mejor o peor cerca del pueblo una auténtica función tutorial, y fijan las opciones políticas entre las que elige, dejándole a veces un margen de elección extraordinariamente angosto. En uno y otro caso ha vuelto por sus fueros el principio aristocrático, la inesquivable función de los pocos en la vida política"⁸².

De hecho, llega a afirmar Fernández-Carvajal que la teoría política contemporánea **"se obstina en seguir denominando**

Tour du Pin, siguiendo a Le Play, postula una forma de gobierno mixta, ya que aquél afirmaba que en una nación deben existir tres especies de gobierno correspondientes, a su vez, a las tres subdivisiones del territorio: la democracia al municipio, la aristocracia a la provincia, la monarquía al Estado. ***La croix, les lys et la peine des hommes***, Paris, VI, 1960, pág. 98; sobre el segundo, Montoro Ballesteros indica que "[la doctrina del régimen mixto] gravita sobre el pensamiento de Gil-Robles, entendida como forma constitucional de la sociedad orgánica, al margen de su negación de la forma de gobierno mixta". Es decir, "si bien la monarquía debe de detentar el supremo poder –dice el propio Gil-Robles– la aristocracia y la democracia son elementos orgánicos moderadores y, además, influyentes en el gobierno soberano, y cooperadores a él". "La idea de democracia en el pensamiento de Enrique Gil-Robles", en ***Revista de Estudios Políticos***, núm. 174, 1970, págs. 109 y 110.

⁸² "Razones y límites de la democracia", ***Anales del Derecho***, vol. XXIV, Universidad de Murcia, Murcia, 1965-1966, págs. 21 y 22. Antes que Fernández-Carvajal, Kelsen ya había observado que "la democracia y la autocracia no son realmente descripciones de las Constituciones históricamente dadas, sino que más bien representan tipos ideales. En la realidad política no hay ningún Estado que se ciña completamente a uno o a otro de estos tipos ideales. Cada Estado representa una mezcla de elementos de ambos, de tal manera que algunas comunidades se acercan más al primero de estos polos, y otras al segundo. Entre los dos extremos existe una multitud de etapas intermedias, la mayoría de las cuales no posee una designación específica. De acuerdo con la terminología usual, un Estado es llamado democracia si en su organización prevalece el principio democrático, y autocracia si en su organización predomina el principio autocrático". ***Teoría general del Derecho y del Estado***, traducción de Eduardo García Máynez, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1969, pág. 337.

democracia algo que, en realidad, es una muy compleja mixtura de democracia, **aristocracia y monarquía [...]**. Todas las democracias actuales son regímenes mixtos peor o mejor dosificados, en los que el factor monárquico del liderazgo se amalgama con la existencia de un cuerpo de políticos y de expertos y con un cierto grado de **intervención popular**⁸³.

Siguiendo a este autor, podemos decir que en el Estado de Derecho actual se combinan y armonizan los principios monárquico, aristocrático y democrático, en general, de la siguiente forma: 1) Principio monárquico: Jefatura del Estado y, en otro plano, la Jefatura del Gobierno; 2) Principio aristocrático: el Gobierno, los partidos políticos, la burocracia, el Tribunal Constitucional, y en relación con el pueblo, el Parlamento; 3) Principio democrático: en sentido estricto, el Parlamento y, en sentido amplio, el pueblo, en cuanto sujeto que interviene directamente en la vida política: elecciones, etc., **pudiéndose concluir afirmando que "el ideal del régimen mixto es hoy, de modo más o menos implícito, un ideal de los actuales políticos triunfantes. Cabría decir que él es el régimen natural al que por unos u otros rodeos todos ellos tienden"**⁸⁴.

4.3.2. La democracia como principio constitutivo del Estado

La democracia no es ni una forma de gobierno ni un régimen político, **"sino** –como hemos visto– un principio orgánico de todo Estado bien constituido, en cuyo seno –dice Montoro Ballesteros– aparece limitado y complementado a su vez, dentro del proceso de la vida política, por los principios monárquico y aristocrático. La democracia adquiere así su significación más precisa y real en la doctrina del régimen mixto, de cuyo ámbito no debiera haber salido **nunca**"⁸⁵. Hablar, pues, de **"régimen democrático"** o **"estado democrático"**, es una manifestación retórica, en la que se toma la parte por el todo (sinécdoque).

La democracia, como principio constitutivo del Estado, cumple una pluralidad de funciones, entre las que cabe destacar:

⁸³ "La realización de una sociedad democrática", en *Democracia y Responsabilidad*, Semana Social de España, 1967, Editorial Euramérica, Madrid, 1968, pág.60. Sobre la idea de soberanía en el régimen mixto y su consideración de que en realidad no hay ningún poder propiamente soberano, cf. Fernández-Carvajal González, Rodrigo, "Discurso de clausura de las Jornadas organizadas con el título El Parlamento y sus transformaciones actuales", por la Asamblea Regional de Murcia, 11-13 de abril de 1988, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, págs. 390-394.

⁸⁴ Cfr. Fernández Carvajal González, Rodrigo, *El lugar de la ciencia política*, Universidad de Murcia, Murcia, 1981, pág. 404.

⁸⁵ *Razones y límites de la legitimación democrática del derecho*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1978, págs. 34 y 35.

1) Legitimación del poder y de la forma política del Estado.

Desde el punto de vista de la filosofía política, la democracia constituye el principio en virtud del cual se determina a quién corresponde legítimamente mandar, al estar asentado un gobierno de esta naturaleza en la voluntad popular mayoritaria. Sobre esta cuestión, dice Tocqueville **que la democracia no es "tanto [un] medio de hacer gobernar al pueblo, [cuanto un instrumento que permite] escoger los más capaces de gobernar"**⁸⁶.

La democracia, por otra parte, al desembocar en la aristocracia y la monarquía –elección de los mejores o del mejor para ejercer el poder político– debe constituirse en el término que designe este régimen, máxime cuando en la Europa occidental, y otros muchos países, predomina el factor democrático sobre los demás. Dice Fernández-Carvajal **que en "los Estados de política muy estabilizada y alto nivel de vida [...] existe una sustancial unanimidad de actitudes ante los grandes temas nacionales [...], lo cual hace que sin ningún riesgo puedan adoptarse por vía auténticamente democrática un gran número de decisiones"**⁸⁷.

2) El establecimiento del órgano (u órganos) y los procedimientos adecuados para hacer posible la participación del pueblo en las tareas políticas.

El principio democrático asegura que los órganos de gobierno y sus funciones estén asistidos y desempeñados por personas elegidas por el pueblo, y que cuentan por consiguiente con su confianza. Pero este principio no agota su virtualidad en las elecciones libres, que se celebran periódicamente, sino que, como consecuencia del mismo, las decisiones políticas de especial trascendencia pueden ser objeto de consulta popular a través del referéndum, cabe la iniciativa legislativa popular, la participación de los ciudadanos en la Seguridad Social, etc., evidenciándose este principio, muy especialmente, en la elaboración del Derecho, ya que éste se debe llevar a cabo en diálogo permanente entre la mayoría y minoría (élite) que existe en toda sociedad, aun en las democráticas⁸⁸.

⁸⁶ Carta a J. Stuart Mill, 3 de diciembre de 1835, "Correspondance **Anglaise**", en *Oeuvres complètes*, tomo VI, Editorial Gallimard, Paris, 1961, pág. 303.

⁸⁷ *Razones y límites de la democracia*, op. cit., pág. 23.

⁸⁸ A la mayoría popular le correspondería –nos indica Montoro Ballesteros, al que seguimos en este tema– "elegir libremente a los gobernantes, exponerles sus necesidades, sus aspiraciones y los problemas que requieren una solución jurídica, para que, con base en estos datos, la minoría pueda plantear los problemas con realismo y precisión, así como estudiar y proponer las soluciones que estimen más justas; de otro lado –continúa MONTORO BALLESTEROS–, es también misión de la

4.3.3. Democracia y representación. La estructura mixta de la representación democrática

La democracia, en cuanto principio constitutivo del Estado referido a la participación del pueblo en la vida política, implica la idea de la representación: el pueblo, salvo en contadas ocasiones, no puede actuar en la vida política de forma directa, sino mediante representación.

La representación, en cuanto técnica que permite la presencia de la sociedad en el Estado, ha de procurar, para ser legítima y eficaz, representar a la sociedad en su integridad, y no sólo en parte, encontrándose el fundamento de ello en el carácter plural y orgánico de la sociedad⁸⁹. Por ello, la representación no puede quedar reducida a la presencia en el Parlamento de un determinado tipo de grupo social, el partido político, sino que son los diversos grupos que vertebran e impulsan la vida social (políticos, económicos, sociales y culturales), los que deben estar presentes de alguna forma en el órgano legislativo.

La realización, pues, del principio democrático en el Estado de Derecho exige una representación no parcial, sino una representación plena o integral de la sociedad en el Estado. A ello apunta la idea de una representación plural o mixta que desarrollamos, más ampliamente, en otro trabajo⁹⁰.

mayoría conocer, discutir, valorar y aceptar, modificar o rechazar las propuestas elaboradas por la minoría, decidiendo siempre la mayoría popular, a través del sufragio, qué proposiciones jurídicas de las sometidas a su conocimiento y consideración pasarán a convertirse en auténticas **normas jurídicas**". *Razones y límites de la legitimación democrática del derecho*, op. cit., pág. 138.

⁸⁹ La sociedad no puede entenderse como un conjunto amorfo de ciudadanos, ya **que la persona** "es miembro de una familia, de una comunidad vecinal, de una iglesia, de asociaciones –dice Adela Cortina– en las que ingresa voluntariamente, y en todos estos casos establece vínculos sociales con los miembros de esos grupos, que son **esenciales para su identidad personal**", sin que, por otro lado, debamos olvidar que el **ciudadano** "también es miembro de una comunidad política, cualidad –continúa esta profesora– que le vincula a los que comparten su misma ciudadanía, y que le presta **asimismo otro rasgo de identidad**". *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, págs. 40-41.

⁹⁰ Cfr. mi libro *Supuestos y principios fundamentales de la representación pública mixta*, Septem editorial, Oviedo, 2001, pág. 129.